

Дитер Генрих

ФІХТЕВЕ «Я»¹

Аристотель був першим, хто вважав за необхідне розглядати філософські проблеми в їхньому історичному контексті. Його метафізика, а особливо його психологія, містить багато понять, розроблених ним лише задля подолання труднощів, з якими стикнулися його попередники. Ці поняття однаковою мірою становлять результати як його власного мислення, так і його історичної критики. Великі мислителі після Аристотеля часто по-новому наголошували на необхідності зв'язку обидвох цих аспектів. Ляйбніц дійшов до своєї монадології лише тому, що завдяки їй він зміг поєднати твердження авторів, які видавалися йому однаково очевидними, хоча ці твердження були непеєднуваними. Кант розвинув свою критичну філософію з наміром упрозорити закони розуму, на які спиралася традиційна метафізика, а отже, прояснити підставу для боротьби, яку вона тисячоліттями вела проти самої себе. Кінець кінцем, Гегель визначив філософію в стосунку до сукупності передумов, з яких вона випливає. Тож і ми маємо так чинити, осягаючи проблему самої філософії в її історичній перспективі.

А втім, ситуація, в якій ми як філософи перебуваємо, докорінно відрізняється від їхньої ситуації. Нашим орієнтуванням на історію мислення керують інші імперативи, адже Аристотель, Кант і Гегель вважали, що спрямували пошук істини до кінцевої точки. У цьому переконанні виразність грецьких майстрів мислення ще перетинається з есхатологічним неспокоєм спекулятивного духу доби Французької революції. Тоді як сьогодні філософія живе радше під загрозою свого кінця. Здається, що її історія потребує захисту, а її ідея навіть виправдання. Часто вона здається доглядачкою старого порядку, умови існування якого зникли разом зі світом, який вона породила. Для інших вона здається лише маренням розуму, яке ще не зазнало критики та не сягнуло рівня науки. Науки, яка зможе досягнути своїх успіхів лише тоді, коли відцурається недосяжних для знання цілей.

На противагу таким увявленням інші, приміром, Гайдегер та його школа, упевнені в тім, що філософія та модерна наука засвоюють загальну передумову, що викривляє істину. Ця передумова має дати зрозуміти, що разом з тріумфом еспериментувального розуму також виникає свідомість кризи. Цю свідомість можна прояснити та знешкодити лише завдяки критичному переглядові всієї історії філософії, за допомо-

© І. Іващенко, переклад, 2014

¹ Переклад з німецької Івана Іващенка за виданням: Henrich D. Fichtes „Ich“ // Henrich D. Selbstverhältnisse. Stuttgart: Reclam, 2001, S. 57–82. – *Прим. ред. Sententiae.*

гою якого можна перепинити обраний модерним мисленням курс і спрямувати саме мислення іншим шляхом.

Ця остання форма критики зосереджена на принципі модерної філософії духу: на понятті й станові справ самосвідомості. Для них обидвох вона дає добре сформульовану інтерпретацію: самосвідомість є самоопануванням (Selbstmacht). Ця критика описує розвиток цієї думки, яка вперше дається взнаки в картезіанському cogito, як постійно збільшуване домагання та самовпевненість суб'єктивності, яка разом призводить до витіснення сущого як такого, що його редукують до одноманіття тотожності об'єктів свідомості. Ніцшеву формулу еквівалентності нігілізму та волі до влади подають як останній результат картезіанського розуміння істини.

Цю оптику можна легко налаштувати на теорію Йогана Готліба Фіхте, а саме як особливо зручне виправдання такої інтерпретації Модерну. Кожен-бо знає, що Фіхте хотів розуміти світ як продукт Я, яке лише прагне довести свою власну свободу та поширити свою владу на світ явищ.

Якщо я тепер спробую зовсім інакше висвітлити засадничі ідеї філософії Фіхте, то зроблю це на тій підставі, що разом зі звичними інтерпретаціями його вчення я вважаю необхідним взяти під сумнів відому критику модерної свідомості, яка гадає, що може особливо покликатися на Фіхте. Отож я сформулюю дві тези і візьмуся за їхнє обґрунтування. Першу тезу я увиразню на початку свого викладу, а другу – наприкінці.

Перша теза така: на початку своєї філософської кар'єри Фіхте зробив відкриття. Це відкриття стосувалося не так стану справ, як утруднення, проблеми: він збагнув, що поняття самосвідомості, яке філософи вже залучили як принцип, можна мислити лише з огляду на передумови, на які дотепер не зважали. Ця проблема стала провідною ниткою його філософської рефлексії вже на той час, коли він її ще не сформулював досить виразно. Його вчення про науку треба розуміти як наслідок спроб розв'язати цю проблему та зробити загадкову природу самобуття (Selbstsein) основою філософської концепції, яка спроможна пояснити ціле знання. У кожній його спробі розв'язок цієї проблеми збігається з побудовою системи. Часто вважали, що звинувачення в атеїзмі спровокувало Фіхте на різку зміну його орієнтування. Та якщо розуміють його початкове відкриття, то ця зміна вже не здається такою радикальною. Його пізніша теорія являє собою новий розв'язок початкової проблеми – розв'язок, який, либонь, перевершує попередні спроби.

Отож я маю стати до обґрунтування цієї тези. А водночас я хочу таким робом показати, що шукач належного поняття самосвідомості й сьогодні має покликатися на Фіхте, відтворюючи його початкове відкриття, яким досі легковажили, бо воно надто швидко і на шкоду мисленню опинилося в тіні того враження, яке справив Гегель.

У розвитку теорії самосвідомості можна розрізняти дві епохи. Фіхтевій позиції характерне те, що її треба розташувати на початку другої епохи. У суб'єктові, який знає про своє існування, Декарт виявив певність, що має слугувати основою будь-якому можливому знанню. Ляйбніц пішов ще далі, розглядаючи цього суб'єкта як архетип, з огляду на який слід утворювати засадові метафізичні поняття сили та субстанції. Надалі Джон Лок зрозумів, що «Я» не може бути самим Я² (nicht Ich

² Тобто Я не можна розглядати поза його стосунком до предметності, як таке, що існує саме по собі. – Прим. перекладача.

selbst sein kann), хіба що завдяки актові ідентифікації зі мною самим. У цьому стосунку форма Я оминає всі міркування, обмежені сукупністю проблем метафізики. Тоді після Лока Жан-Жак Русо зміг пояснити, що Я становить необхідну умову будь-якого судження, а саме тією мірою, якою копула судження пов'язує між собою поняття. Отож Русо був тим, хто дозволив Я-свідомості стати також принципом можливості логіки. Кант засвоїв цю ідею. Принцип Я-свідомості став «найвищою точкою» всієї споруди трансцендентальної філософії, на яку спочатку спирається логіка, а за нею і теорія пізнання. В усіх цих випадках Я-свідомість в один чи інший спосіб розуміють як принцип знання. Але саме тому не досліджували саму Я-свідомість, натомість лише її стосунок до інших речей, через які її могли використовувати як принцип обґрунтування. Справжню проблему являла собою не дефініція «Я» та порозуміння щодо нього, а те, що можна завдяки «Я» обґрунтувати: за Декартом – очевидність, за Ляйбніцем – категорії, за Русо і Кантом – судження. А Лок лише взяв під сумнів те, що хотів показати Ляйбніц: «Я» є феноменальним виправданням для точної дефініції субстанції.

А втім, всі ці мислителі за основу водночас використовували певне уявлення про структуру Я-свідомості. Лише Кант сформулював і прояснив це уявлення. Він розглядав Я як акт, завдяки якому суб'єкт знання, абстрагуючися від усіх своїх окремих об'єктів, обертається до себе самого і таким чином усвідомлює суцільну єдність із самим собою. Мислення мислить лише тому, що воно мислить визначений стан справ. Це пояснює, що самосвідомість становить єдиний випадок, в якому акт мислення і те, що мислять (інтенція та інтендоване), не відрізняються одне від одного. І це водночас пояснює, що цю єдність годі виявити наперед, бо її можна усвідомлювати лише в самому акті та після нього. Я не є об'єктом, натомість актом, що завжди можливий, завдяки якому Я «каже до себе самого Я». Отже, «Я» має за тему свого знання саме себе як активність. Без цього акту не існує Я. І хай би де не було Я, там завжди буде ця дуальність: суб'єкт і суб'єкт як об'єкт для себе самого. З цього випливає, що суб'єкта ніколи не можна знати лише самого по собі. Мислячи його, ми вже припускаємо, що в цій думці він є мислячим³ суб'єктом. А тому в нашій мислящій самосвідомості ми можемо рухатися лише як в постійному колі довкола нас самих.

Усі попередники Канта могли б упізнати в цьому викладі своє власне розуміння Я-свідомості. Якщо узагальнити його в дуже простій формулі, тоді його можна назвати «рефлексійною теорією» Я. Ця теорія відразу припускає суб'єкта, що мислить. Потім вона пояснює, що цей суб'єкт перебуває в постійному стосунку до самого себе. А далі вона стверджує, що цей стосунок виникає тоді, коли суб'єкт робить себе самого своїм власним об'єктом. Ця здатність, завдяки рефлексійному актові досягати свідомості себе самого, відрізняє людину від тварини. І вона також пояснює, що людина може ідентифікувати об'єкти, а саме на тій підставі, що вона повсякчас знайома собі як ідентична собі самій істота.

Це все здається цілковито ясным, а все-таки перебуває темряві. Це не Я, а рефлексійна теорія Я постійно рухається колом. Найкращим доказом цьому є складність, з якою стикаються представники рефлексійної теорії, коли їм ставлять цілком прості

³ Das denkende Subjekt – тут і надалі активний дієприкметник «denkend» я перекладаю як «мислячий» (див., наприклад, словник Єфремова-Кримського), і то наголос падає на останній склад. Це пов'язано із неприпустимістю вжитку активних дієприкметників в українській мові.
– Прим. перекладача.

питання. Ми порушимо лише два питання, які висунув сам Фіхте. Саме завдяки цим питанням він розпочав другу епоху в розвитку теорії самосвідомості. Відтепер справжньою проблемою стала структура Я. І треба сказати, що ми майже не вийшли за межі цього початкового відкриття Фіхте.

Перше питання таке: рефлексійна теорія Я передбачає Я-суб'єкта, який знає про себе самого, коли він заходить в стосунок із самим собою, а саме в такий спосіб, що обертається до себе самого. Проте як можна досягнути цього суб'єкта? Припустімо, що це Я в його функції мають на увазі під суб'єктом. Тоді очевидно, що ми потрапляємо до хибного кола, коли припускаємо те, що хочемо експлікувати. Адже про «Я» можна казати лише там, де суб'єкт знає про самого себе, де, отже, Я саме вже має на увазі себе як Я. Але тоді суб'єктивне Я, Я, від якого прагнуть відштовхуватися, ніколи не діє саме по собі. Позаяк його вже однаково залучили тому, що воно для себе самого є своїм об'єктом. Як наслідок, коли прагнуть пояснити феномен самосвідомості в його цілості на підставі Я-суб'єкта та його рефлексії про себе, тоді вже апіорі припускають те, що прагнуть пояснити: треба вже тематизувати Я-суб'єкта у формі отождоження мислящого Я із тим Я, що мислить себе самого. Отже, припускають не Я, а Я в розумінні його тотожності із собою.

Мабуть, можна спробувати уникнути цієї апорії, наполягаючи на тому, що Я-суб'єкта вже не треба у властивому сенсі мислити як Я, а самосвідомість є нічим іншим як наслідком рефлексії. Але ця спроба приречена на швидке фіаско. Адже якщо Я-суб'єкт являє собою щось інше за саме Я, тоді вже зовсім не можна пояснити, що єдність самосвідомості все-таки полягає в формі самоосягнення Я: Я-суб'єкт, що розуміє себе, і те, що він розуміє, є тим самим. Позаяк самосвідомість якраз і полягає в тотожності обидвох боків рівняння $Я = Я$. Отже, якщо один з цих боків – Я-суб'єкт – ще не є Я, тоді Я-думка, яку Я снує про себе самого, аж ніяк не може бути тотожним із тим, що є Я-суб'єктом. Отож рефлексійна теорія самосвідомості опиняється перед такою руйнівною альтернативою: або вона припускає феномен, не можучи його експлікувати, або вона його вируйновує.

Друге питання увиразнює те саме неподобство. Рефлексійна теорія припускає, що Я здобуває знання про себе лише завдяки обертанню на самого себе. Але тоді недостатньо казати, що якийсь суб'єкт через рефлексію здобуває знання про якогось об'єкта. Самосвідомість однаковою мірою імплікує, що я також знаю про тотожність цього об'єкта мені самому. Але самосвідомість не постає внаслідок того, що якась зовнішня очевидність, сказати б, друга інстанція виявляє та запевняє, що знавць (*der Wissende*) та знаний збігаються. Самосвідомість передуює самопізнанню. Тож чортяка радіє, коли змушує п'яничку вгатити ножа в свого власного носа, примушуючи його повірити, що його ніс – ласе виногроно. Утім, Я – собі самому гаспид. Воно знає про себе як зміст свого власного знання, не вимагаючи допомоги та без ризику омани. І воно знає це безпосередньо, не потребуючи додаткових міркувань і комбінацій.

Проте як самосвідомість може знати, що вона знає про себе, коли це знання має поставати через акт рефлексії? Очевидно, що вона геть не може мати цього рефлексивного знання, не маючи змоги вже залучити попереднє знання про себе. Бо, рефлектуючи, вона знає про себе лише тоді, коли вона спроможна сказати, що предмет її знання є нею самою. А рефлексію щодо самої себе вона взагалі може здійснювати лише тоді, коли вона наперед здає собі справу, що це значить, бути собою та знати про саму себе. Отже, рефлексійна теорія вдруге потрапляє до

безвихідного становища: вона вже передбачає повний розв'язок проблеми, яку ж і має розв'язувати. Саме тому в одній зі своїх лекцій Фіхте міг закинути цій теорії те, що вона спирається на софізм: постійно припускають суб'єкта, не маючи змоги його виявити. «Ця софістика заклала підвалини всіх попередніх систем – навіть Кантової».

Природна річ, це аж ніяк не позбавляє рефлексійну теорію будь-якого підґрунтя в самій проблемі. Здається, таке підґрунтя доконче впливає з самої проблеми самосвідомості. Адже, здається, в самосвідомості справді треба розрізнити суб'єкта, що робить себе самого об'єктом. А тому, здається, слід визнати стосунок, що може ґрунтуватися на власній природі суб'єкта, а не на якомусь зовнішньому щодо нього стані справ. І, здається, цей феномен годі тлумачити без припущення загальної схеми рефлексійної теорії. А прецінь, перший етап Фіхтевого відкриття дозволяє виразно зрозуміти, що ця модель зовсім негодяща.

Цей результат має далекосяжні наслідки. Уже Кант визнав феномен самосвідомості одним із найдивовижніших станів справ. Але він не вбачав у ньому жодної таємниці чи загадки. Самосвідомість радше видавалася йому найвідомішим і найпрозорішим, з огляду на що ми можемо зрозуміти й виправдовувати все інше знання. Тож здається не таким вже й недоречним припущення, що це Я може експлікувати себе з самого себе. Проте Фіхте зовсім інакше спрямував теорію самосвідомості. Між тим, чим є Я, і тим, завдяки чому його треба експлікувати, існує відмінність, ба навіть прірва. Завдання філософії в тім, щоби виміряти цю прірву. Коли феномен Я вважають здатним до свого власного тлумачення, потрапляють до тенет рефлексійної теорії, яка не досягає розуміння самосвідомості ні в цілому, ні там, де вона початково формується. І ця теорія приречена на те, що, врешті-решт, залишить феномен у цілковитій темряві. Тому необхідно шукати іншу теорію. Але її годі знайти без попереднього якомога повнішого опису влаштування самосвідомості та визначення пов'язаних із ним складнощів.

Фіхте цілком занурився в ці складнощі. У певному сенсі можна сказати, що повністю він їх так ніколи й не розв'язав. Різноманітні шкіци його вчення про науку так само є спробами досягнення теорії основи феномена самосвідомості, проблематику якого він зрозумів. Протягом свого життя Фіхте розробив щонайменше два принципово відмінних один від одного проекти такої теорії. І він запропонував різні варіанти цих проектів. Усіх їх можна характеризувати як альтернативні проекти щодо рефлексійної теорії самосвідомості. Навіть Фіхтева мова впливає з опору імплікаціям цієї теорії. І цей опір пояснює теоретичне значення темних метафор, за якими він часто ховався. Тексти, в яких він хоче укладати своє відкриття (вони належать до найскладніших текстів усієї філософської традиції), більше його скрадають, ніж оприявнюють. А тому зусилля інтерпретатора, спрямовані на прояснення Фіхтевого відкриття з темних сторінок незавершених рукописів, можна навіть порівняти із тими зусиллями, яких сам Фіхте мав докласти, щоби прийти до свого відкриття.

При цьому можна легко зійти на манівці. Тому спочатку треба дати нарис феноменології самосвідомості, який стає можливим тоді, коли для інтерпретації самосвідомості відмовляються від рефлексійної теорії. За допомогою цього нарису можна легше зрозуміти послідовність обґрунтувань, що спонукали Фіхте на розробку його «вчення про науку».

Ми можемо розрізнити чотири присутні моменти самосвідомості:

1. Спочатку ми маємо мислити самосвідомість як активність. Адже неможливо уявити, що щось інше за Я могло би сприяти моєму стосункові до себе самого. У певному сенсі мені притаманне лише моє самобуття. Лише тому, що я взагалі є, я могу це осягати. Для покладання себе самого нема інших передумов, окрім тієї, що я є. Позаяк я є, то я є Я, силою якого я собою володію.

2. Разом з тим активний момент у самосвідомості, усвідомлення походження власних актів та опанованого самостосунку не пояснює способу, в який я досягаю цієї свідомості суб'єктивності. Адже завжди, де наявна ця активність Я, там також вже є знання про цю активність. Як акт суб'єкта, це знання не може передувати усій свідомості. Сила суб'єкта початково є силою, що відає саму себе.

Саме ця початкова єдність обидвох моментів порушує перше питання для рефлексійної теорії. Разом узяті обидва ці моменти становлять засадову структуру Я, але не всю її сутність. Треба радше збагнути, що суб'єкт у самосвідомості не здатен відати себе, хіба що через інші моменти. А це моменти, які породжують друге питання, яке треба спрямувати проти рефлексійної теорії. Їх можна назвати вторинними моментами. Вони-бо ґрунтуються на засадовій структурі Я. З іншого боку, треба так само сказати, що ця засадова структура зовсім не вела би до справжньої самосвідомості, якби ці моменти також не підлягали залученню.

3. Отож Я, як третій момент, потребує поняття про самого себе. Але воно не може його витворити. Воно має радше припускати, що може використовувати це поняття до того, як дійде до знання, що є знанням про себе самого. Це поняття не може бути тим, що усвідомлюють в початковій самосвідомості. Бо це активність суб'єкта. Тоді як поняття характеризує дві реальності в одній: активність та знання про неї. І обидві реальності треба мислити в єдності, яка характерна самосвідомості. Отож годі мислити з одного боку активність, а з іншого боку також справжнє знання про цю активність. Їхня єдність радше обґрунтовує можливість кожного з цих двох аспектів. А завдяки цій мислимій в понятті Я єдності справжнє Я може знати про Я як ціле, бо воно має бути єдністю активності та пізнанням цієї активності.

Завдяки третьому моментові в Я наявна основа для розрізнення між реальним і можливим. Без нього ми не могли б розуміти того, якою мірою ми постійно знаємо про нас у нашій самосвідомості в подвійній перспективі, а саме про те, чим ми насправді є, і заразом про відкритий горизонт того, що в нас і через нас може бути насправді.

4. Четвертий момент лише доповнює третій. Я знає про себе лише в світлі поняття про себе. Але воно знає про себе як про єдність активності та знання, яка насправді є. Фіхте характеризує цей четвертий момент як споглядальну присутність всього Я, що виявляє себе в понятті про свою єдність. У первинному знанні Я про себе ця присутність увиразнює спосіб певності щодо дійсності, яку кожна самосвідомість має в стосунку до самої себе.

Разом узяті ці чотири моменти конституують єдність самосвідомості. Було б геть хибно вважати, що самосвідомість могла би постати на підставі чогось на кшталт монтажу моментів, які до того мислилися як самостійні одне щодо одного. Жоден з них не може існувати незалежно від усіх інших, або, точніше кажучи, самосвідомість є реальністю лише водночас з усіма ними.

Отже, єдність чотирьох моментів не можна розуміти як їхню суму. Коли слову «момент» надають незвичного сенсу, то виникає спокуса вважати їхню єдність п'ятим моментом. Але ця єдність, власне, не є моментом у властивому сенсі. Бо вона

являє собою основу можливості всіх моментів у тому, що їм притаманно і що становить їхню взаємну залежність.

Тому цю єдність не можна відокремлювати від інших, специфічних моментів у спосіб, як це було можливо в стосунку до кожного з цих моментів. Власне кажучи, вона конститує сутнісну дійсність Я. Але ці чотири моменти є модусами реальності Я і так само аспектами, на які треба зважати в теорії самосвідомості.

Перший результат цього аналізу феномена наражає теорію самосвідомості на майже нездоланні труднощі. Свідомість «Я» є достеменно неподільною, а отже, простою, замкненою в собі та водночас очевидною. Її позірна прозорість може спонукати до думки про неї як про вихідну точку для теорії, яка має зробити зрозумілими інші, не такі транспарентні форми свідомості. Декарт і Кант так уважали і так робили. Але насправді саме ясність і замкненість самосвідомості в собі створюють для теорії самосвідомості найскладніші проблеми. Якщо годі зрозуміти, як єдність впливає з її елементів і до того ж коли єдність самосвідомості розуміють не з неї самої, то яким чином тоді взагалі можна тлумачити феномен Я-свідомості?

Теорія, що намагається експлікувати цей феномен, має задовольняти дві умови: вона має пояснити початкову єдність елементів Я. І вона має показати, як кожен з елементів визначений через його початковий стосунок до інших. Як наслідок, ця теорія має запитувати про основу взаємного визначення конститутивних елементів Я.

Фіхте постійно порушував обидва ці питання одночасно. Та лише згодом він вразно й послідовно відокремив їх одне від одного, а початкова настанова його думки не дозволила йому побачити всі їхні наслідки. Його власна проблема перетворилася на центр самокритики його мислення на кожній стадії, якої він досягав. У такий спосіб він міг принципово змінювати формулювання своєї теорії, зовсім при цьому не порушуючи загальної лінії свого мислення.

Отож ми можемо розглянути обидва головних шкіци розробленої Фіхте теорії свідомості.

Основну думку сформульованого в 1794 р. вчення містить положення: Я безумовно покладає себе самого. У ньому Фіхте увиразнив свободу найрадикальнішим, а також найпафоснішим чином. У цій формулі його сучасники знайшли найвище виправдання ідеалів, які вони хотіли справдити через своє діяння, тобто через акт рішення, завдяки якому світ мав підкоритися умовам розуму. Здавалося, що звільнення людини та тріумф теорії перетворилися на унікальну подію. Справді-бо, живий досвід свободи привів Фіхте до усвідомлення проблеми свободи та перетворив його на філософа. А втім, цього засадничого мотиву не вистачає для пояснення справжнього значення його твору. Не завдяки силі своєї волі він став мислителем, в якого ми і сьогодні маємо багато повчитися. Ним він став завдяки своїй пристрасності до теорії та завдяки принциповості своїх питань, які також пояснюють його відкриття. Якщо зважають лише на пафосний бік його формули, згідно з якою Я саме покладає себе, то втрачають його відкриття. Та якщо навпаки її розуміють лише в контексті проблеми, тоді формула втрачає свій пафосний характер. У контексті першої системи ця формула виявляється радше спробою запобігання теоретичній складності. Ідея, яку вона тоді увиразнює, така:

Якщо ми хочемо зрозуміти походження всієї нашої свідомості тією мірою, якою ми знаємо про нас самих, або тією мірою, якою ми є «Я», тоді ми не маємо жодної іншої можливості, окрім припущення засади, про яку не можемо мати жодного знання.

Формула, згідно з якою Я покладає себе самого, являє собою негативне віддзеркалення моделі самосвідомості, на яку налаштована рефлексійна теорія, чию помилку виявив Фіхте. Самосвідомість не можна утворювати на підставі її елементів. Один з моментів також не можна робити основою всього феномена. Жоден-бо момент не передує іншому. Вони мають поставати одночасно й одним махом, отже, так, як вже в згоді з Платоном постає найвище знання.

Коли Фіхте говорить про акт покладання себе, то він думає про безпосередній характер цього знання. Коли «покладають» якусь справу, то цьому не може передувати нічого, що належить її власному існуванню. Акт покладання і те, що її покладено, утворюють один стан справ. А тому конститутивні елементи того, що покладають, початково і одночасно дані. У стосунку до Я це значить, що воно не постає, якщо не постає в цілому. Але якщо Я присутньо є активністю, тоді слід необхідно мислити також і те, що воно постає одним махом, без причини, як справа, якої раніше не існувало, а тому вона є причиною себе самої.

Отже, формула, згідно з якою Я абсолютно покладає себе самого, не має виглядати виразом надмірної претензії. У ній треба вбачати дуже зрозумілу спробу експлікації факту, існування якого ніхто не може піддати сумніві: реальність самосвідомості.

Фіхте ніколи, навіть згодом, не сумнівався в тім, що міркування, які привели його до концепції першого вчення про науку, були добре обгрунтовані. А прецінь пізніше він надав цій концепції іншої форми. І змінив її до такої міри, що, на перший погляд, вона геть не узгоджується з теорією першого періоду. Він, авжеж, мав на це достатні підстави. Бо розв'язок, який він запропонував разом з першим формулюванням теорії, призвів лише до повного упрозорення виявленої ним проблеми. Не можна сказати, що це формулювання надало справді переконливий розв'язок. Воно-бо не відповідає жодній з умов цілості, які ми вже сформулювали як умови для теорії Я-свідомості: перша теорія Фіхте не спроможна переконливо визначити ні основи єдності Я, ні взаємних імплікацій його моментів.

Що стосується основи єдності, то перша Фіхтева теорія стикається з парадоксом. Вона рішуче наполягає на фактові, що Я годі сконструювати з його елементів, долучаючи один за іншим моменти до утворення цілого. Але стверджуючи, що Я безумовно покладає себе самого, вона зрікається розв'язку проблеми його єдності.

І якщо ж Я в своїх численних моментах є тим, яке покладає себе самого, то вже не можна зрозуміти, що має бути тим актом, який являє собою походження Я, що покладає себе. Такий акт не може бути одним з моментів Я, бо тоді знову повернулися б до рефлексійної теорії. Тож ми опиняємося перед такою альтернативою: або ми зрікаємося пошуку засади для самосвідомості, або ми шукаємо її основу в чомусь для неї зовнішньому, але таким робом відмовляємося від стану справ самосвідомості.

Фіхте не зміг наважитися на жодну з цих альтернатив. А тому його перша теорія містить двозначність, на яку вже часто вказували: вона стверджує, що Я покладає себе самого і водночас обстоює думку, що Я передує будь-якому знанню і будь-якій самосвідомості. Таким чином вона лише ховає свою складність. Якщо ж вимагають більшої ясності, тоді помічають, що Фіхте не запропонував справжнього підходу до розв'язку цієї складності. Адже абсолютне Я тією мірою, якою воно взагалі є Я, має бути або цілим або щонайменше елементом справжньої самосвідомості. Проте як елемент воно не може конституювати основу єдності Я. А якщо його все-таки не

можна вважати навіть елементом справжнього Я, то й не можна також сказати, що його єдність можна пояснити фактом його покладання.

З цього випливає, що спочатку Фіхте був не в змозі позбутися певних залишків рефлексійної теорії самосвідомості. У перших редакціях свого учення про науку він ще намагається конструювати єдність Я на підставі багатьох принципів. Щоправда, ці принципи не мають бути зовнішніми та незалежними щодо самосвідомості. Ми маємо бути в змозі бачити їх лише силою їхньої дії всередині Я-свідомості. На безумовну активність Я має впливати інший елемент, який протиставляє себе цій активності, накладає обмеження на цей акт і дає йому поштовх, таким побитом обертаючи його до себе самого. Та не треба багато розважати, щоби збагнути, що в такому трактуванні проблеми, яке зрікається поняття Я, продовжує діяти засадничий зразок рефлексійної теорії Я, елементами якого є дія та обернення дії на себе. Але тепер ця схема перекладена на мову засад Я. Фіхте, либонь, мав намір замінити глибшим аналізом свою теорію про поштовх діяльності Я в практичній філософії. Але на початку він її не досягнув.

Друге питання, що постає перед представниками рефлексійної теорії, стосується того, як можна зрозуміти, що Я може знати про себе самого як себе самого. З часів раннього вчення про науку Фіхте намагався відповісти на це питання. Дотепер ми процитували лише частину засадничого формулювання цього вчення: «Я безумовно покладає себе самого». Але вже у другій частині першого опублікованого ним вчення про науку, а особливо в пізніші роки свого викладання в Єні, що були найважливішим часом для розвитку його вчення, він розширив це формулювання. Тепер воно виглядає таким чином: «Я покладає себе безумовно як покладання-себе-самого». Те саме можна також уявити, сказавши, що Я є не лише через себе, а такою ж мірою для себе самого. Фіхте розуміє це «як» в його термінологічно фіксованому значенні, у згоді з поняттям « η » грецької філософії та як осягнення стану справ за умови певного опису. Я покладає себе, а водночас воно покладає своє власне поняття про себе. Воно знає про себе як про себе самого, отже, як про Я силою думки про себе самого. Це формулювання засвідчує поступ у Фіхтевому усвідомленні проблеми. А проте, воно виконує лише одну з необхідних умов для переконливої теорії Я-свідомості. У теорії самосвідомості треба зробити зрозумілими елементи Я в їхньому взаємному визначенні. Нова і розширена формула ще не відповідає цій умові. Адже в згоді з нею покладальний акт Я дає відтепер подвійний результат: Я-об'єкт і поняття Я, що стосується цього об'єкта. Але акт покладання ще передусім обидвом результатам. І він відбувається, не маючи стосунку до поняття Я як такого. Звісно, поняття покладене. Проте його ще не мислять як внутрішній для самого акту покладання момент.

За своєю суттю цей закид збігається із тим, який ми мали зробити також і основним думкам першого вчення про науку Фіхте. Якщо акт покладання-себе тотожний одному елементові Я, тоді інші моменти не можуть з нього впливати. Розширена формула свідчить, що наприкінці свого перебування в Єні Фіхте хоч і осягнув глибше стан справ самосвідомості, але досі приписував актові покладання конституційну роль для єдності Я, а також властивість бути основою цілості та інших елементів Я.

Але Фіхте мав збагнути й визнати, що таким чином годі було забезпечити єдність Я, тобто саме ту єдність, основу якої він прагнув виявити від самого початку і в думках про яку не розчиняється самостосунок самосвідомості. Було б цікаво дослі-

дити шляхи, проклавши які, Фіхте звільнив своє початкове відкриття від рештків рефлексійної теорії, що лишалися в поняттях раннього вчення про науку. При цьому було б конче сконцентруватися на вченні про звичай від 1798 р. Але тут ми маємо задовольнитися звичайною констатацією, що дуже скоро Фіхте замінив розширену формулу для самосвідомості цілковито іншою формулою.

З 1801 р. Фіхте описує самосвідомість як «активність, до якої вкладене око». Це значливе формулювання, яке ми маємо запам'ятати. Я повторюю: самосвідомість можна визначити як активність, якій внутрішньо властиве око. У цій третій і відтепер цілком новій формі Фіхте спробував сформулювати теорію Я. Уся його пізня філософія, яку часто вважають незрозумілою, має на меті розвинути та виправдати цю теорію.

У своїй тезі Фіхте послуговується метафорою, коли говорить про «око». Проте вжиток цієї метафори аж ніяк не засвідчує, що Фіхте перекинувся з теорії до поезії. Вона лише має удокладнити стан справ самосвідомості за допомогою обмежених засобів, які має в розпорядженні об'єктивна мова, і відразу засвідчити поступ у розвитку теорії Я. Цей поступ годі сформулювати лише за допомогою слів, які до того розробили народи та їхні філософи.

Найкращий спосіб удокладнення Фіхтевої метафори, схопленої в формулі «активності ока», – це *via negationis*. Коли Фіхте говорить про активність ока, то хоче одночасно уникнути двох помилок, а окрім цього зробити зрозумілим, що це можливо за допомогою цієї формули, – помилок рефлексійної теорії та його власної першої теорії Я, яке в своєму покладанні розробляє для себе поняття про себе самого. Це аж ніяк не активність, з якої бере початок здатність сприймати себе самого. Ба більше, здатність сприймати себе також не є обмеженням, яке на активність накладає поштовх. Око не вкладене до активності на кшталт пломби до зуба чи ніжки до стільця, так, ніби активності перешкоджає чи доповнює її власна здатність сприйняття. Радше спосіб, в який вона взагалі є активністю, визначено наперед, і то визначено позитивно, завдяки її здатності та властивості сприйняття. Око є оком активності таким самим чином, яким здатність до орієнтування притаманна людині як активній істоті. Активність за своє суттю має в розпорядженні силу орієнтування, але у випадку самосвідомості це орієнтування є орієнтуванням на себе в сенсі власного самостосунку.

Отож між оком активності та його «поглядом», з одного боку, та активністю як такою, з боку іншого, постає взаємний стосунок рівнозначних чинників. Погляд керує активністю і є її внутрішнім світлом. Як наслідок, Фіхте може написати: «Сила, до якої вкладене око, і невідлучно від цього сила ока».

Ця особлива єдність необхідно призводить до такого наслідку: погляд, що сприймає активність, водночас має також сприймати ще самого себе. А отже, цей погляд передбачає іншу структуру за ту, яку вже було задано через «як» здатності знати про себе: око насправді не може бачити себе самого, якщо водночас не осягає та не визнає себе самого як себе самого. Але тоді воно має знати про себе в подвійній перспективі, в якій воно описує свою форму та сприймає свою дійсність. Отож подвійність активності ока розвивається до почотверення активності ока, яке в єдності зі своїм поняттям і на підставі цього поняття знає про себе самого.

Єдність погляду та акту, яка водночас містить протилежність сприйняття та поняттєвого осягнення, привела Фіхте до обґрунтування діалектики його пізнього вчення про науку. Неважко побачити, що ця діалектика відпочатково відмовляється

від відмінності між теоретичним і практичним вченням про науку. Адже постулат повної єдності внутрішньої суті Я можна задовольнити лише тоді, коли поняття Я визначає сприйняття Я таким чином, що поняття Я стосується сприйнятого Я і з нього висновується. Поняття як принцип звичаєвої дії та поняття як результат знаннєвого процесу однаковою мірою являють собою наслідки нерозривної єдності, яка існує між поглядом та актом у внутрішній суті Я. Фіхте мав всі підстави для думки, що тепер він заклав надійні підвалини для структури системи, створення якої він прагнув від початку своєї кар'єри.

А втім, у реалізації його плану лишилися численні труднощі. Замість стежити за розвитком системи, ми хочемо ще раз забігти наперед, щоби дізнатися про нову відповідь Фіхте, яку він мав дати на питання про засаду Я.

Власне кажучи, у першій теорії це питання лишилося відкритим. Мабуть, Фіхте ще припускав перед самосвідомістю абсолютне Я, яке мало бути здатним до покладання самосвідомості. З іншого боку, це абсолютне Я треба було мислити знову лише як момент самосвідомості. Але від цієї тези треба було відмовлятися з тієї миті, коли Фіхте досить виразно збагнув початкову єдність всіх моментів Я. Місце абсолютного Я тепер мала заступити думка про немислимий початок усієї самості – в абсолюті, який перевищував яість (Ichheit). Фіхте мав дати раду значним труднощам, щоби виправдати цю ідею абсолюту як теми знання та укладати, що його початкове відкриття зводиться до цієї ідеї та зберігається в ній. Та чи не здається все-таки самозрозумілим, що, обґрунтовуючи самість в цей спосіб, її також позбавляють можливості свободи. На думку ж Фіхте, саме у відкритті свободи полягала вся заслуга критичної філософії. Аж до своєї смерті Фіхте дякував своєму вчителеві Кантові, що той звільнив його від тягара детермінізму. Та чи не передбачає думка про засаду свободи цілком очевидної суперечності?

Фіхте аж ніяк не наважився б тлумачити свободу як вислід реальності, що їй передує, якби досвід його свідомого життя не підвів його до такого висновку. А втім, це висновок щонайменше так само є висновком з його відкриття проблеми і завдання теорії самосвідомості. Лист, який Фіхте отримав від Фридриха Гайнриха Якобі, коли опинився в життєвій скруті, міг справити на нього вплив у тому сенсі, що він пришвидшив нове орієнтування його теорії. Проте Фіхте нікого не ошукував і сам не плекав ілюзій, коли пізніше за кожної нагоди запевняв, що його вчення про науку по суті завжди лишалося тим самим. Адже всі зміни, яких воно зазнало, зробили лише виразнішими особливості самосвідомості, які він почав розуміти ще в початковому відкритті.

У своєму пізньому вченні про науку Фіхте розумів самосвідомість і свободу на підставі думки про Бога. Він побачив з усією виразністю, що єдність Я, яка в собі очевидна, не може залежати від чогось зовнішнього і що її годі пояснити просто, на кшталт дії якоїсь причини. Обґрунтовуване цією єдністю не може на неї впливати: ні постійно, ні принагідно. Окрім цього не можна вважати, що Я зорієнтоване на певну мету, лише справдження якої було б її функцією. Адже тоді свобода була б лише засобом. Але самовизначення ніколи не постає через звернення до якоїсь цілі, яка до того ж відрізняється від самого самовизначення. А тому єдність Я не можна розуміти ні в поняттєвій формі причиновості, ні у формі цілеспрямованості. Фіхте вважав, що її можна зробити зрозумілою, якщо припустити Бога, який існує не лише як життя, а який також оприявнює себе як життя. Якщо ж справи стоять так, тоді абсолютний характер Я зрозумілий тією мірою, якою Я замкнене в собі та присутньо

являє собою лише свідомість себе самого. Це дозволяє також зрозуміти, як Я, що мислить свою власну засаду, не зрікається свого самовизначення, натомість самовизначення в цій думці стає повним і непорушним.

Цю ідею, яка водночас відповідала його життєвому досвідові, Фіхте увиразнив у маловідомих сонетах. Вона дозволила йому виправдати свою позицію в стосунку до філософів почуття та природи, які стали його найпалкішими опонентами. Наше існування не можна ґрунтувати ні на ірраціональному моменті, що присутній в нас самих, ні на духовній реальності, яку ми досвідчуємо поза нами. Наша властива «субстанція», наше знання про себе самих, яке однаково є простим і загадковим, дозволяє нам наприкінці розуміти, що ми залежні від реальності, якою тим не менш є ми самі, тому що вона дає існування знанню про нас, яке становить нашу сутність. Отже, перше вчення Фіхте так само не є виразом екстремального марнославства людини, як і його друга теорія не є відмовою від свободи.

Можна спитатися, чи спирається на надійний ґрунт теологічна інтерпретація, яку Фіхте дав абсолютіві. Можна вважати, що філософія, яка відштовхується від ідеї засади свободи, губиться в незмірних сутінках, замість проливати стале світло на ідею Бога метафізичної традиції. Але такі сумніви аж ніяк не розхитують фундаменти та форми перебігу шляху, обраного Фіхтевим мисленням.

Якщо розглядати історію ідеалістичної філософії, то можна лише пошкодувати, що Фіхтеве відкриття засудили на забуття та безвість. Це філософія Гегеля набула розголосу. Але якщо спиратися на мислення Фіхте, то Гегелеві можна зробити два закиди: Гегель мислить єдність антитез у згоді з формою діалектики, а це значить, що єдність мислять як результат, а не як початкову єдність. І він мислить єдність свободи та мислення як справдження свободи, тож він не в змозі досягнути її в їхній початковій єдності. А втім, він мислить антитези в світлі їхньої неминучої єдності, яка уможливило їхній рух. Але та єдність, що панує в усіх протилежностях, іншого гатунку. А свобода вже в собі самій є справжньою свободою. Багато наступників Гегелевого мислення робили йому схожі закиди. Але їхні висновки ніколи не досягали такої спекулятивної вершини, якої досягало Фіхтеве відкриття. Вони були формалістами, опанованими тенденцією припускати перед Я, розумом і свободою якусь дійсність та упрозорювати нашу залежність від неї. А тому вони повторили помилку Гегеля в грубішій формі та зворотному порядку. Вони прив'язують свободу до факту, але вони не мислять самої свободи у собі як фактичність. Але цим самим проблему буття, єдності та початку самосвідомості втрачено.

Якщо ми хочемо зрозуміти епоху критики Гегелевої філософії в цілому, то для цього Фіхтеве відкриття також має значення. Бо те, що ця епоха хотіла увиразнити, становить лише нову форму досвіду, який увійшов до засад усього мислення доби Модерну. Фіхте був лише першим, хто винайшов поняття, за допомогою якого ми можемо цей досвід увиразнити.

Отож, урешті-решт, ми підходимо до другої тези: дух Модерну не уражений лихоманкою суб'єктивізму, що завершується в чистій волі до влади. Радше для духу Модерну всі об'єктивні умови самості втратили свою силу. Звільнивши себе від цих умов, він розробив ідею свободи, що є автономією. Він зрозумів, що те, чим є людина і чим вона може бути, вирішується лише через неї та в ній. Але це не передбачає витіснення факту, що його сила справджувати себе самого через себе самого, не дана йому через нього самого. Модерна свідомість живе в напрузі, яка, потойбіч вчень модерної теорії, становила основну проблему Фіхте й яка також виявляється

основою всіх порушених ним питань. З одного боку, самість дається взнаки в постійному рухові, що впливає з неї та її безпосереднього контакту з самою собою. Але, з іншого боку, вона усвідомлює, втративши зв'язок із предметною реальністю, яку вона пов'язує та виправдовує, що її все-таки оживляє та перевершує реальність, яка ґрунтує її. Цю реальність вона ніколи не може уявити як об'єкт. Лише у спосіб, в який самість справджує себе і осягає себе у своєму справдженні, вона також може відповідати реальності, яка ґрунтує її.

Ми досі не знаємо світу, в якому ми змогли б досвідчити та показати в їхній єдності темряву та розум, страх і мужність, смерть і піднесення та в якому вони стали б справжньою реальністю нашого життя. Наша епоха заплуталася в руйнівній втечі, що дозволяє нам шукати прихистку в ідеологіях, які водночас ховають і руйнують. Хто ж зрозумів відкриття Фіхте, для того вона не буде оманною, яка походить зі сміливості чи веде до несправжньої глибини. Це відкриття зробило Фіхте візіонером можливого майбутнього людського життя, що досягнуло усвідомлення своєї свободи. Думка сучасності мала б солідаризуватися з Фіхте.

Стаття одержана редакцією 18.09.2014

Dieter Henrich

Fichte's "I"

The author holds the view that Johann Gottlieb Fichte founded a new approach to the problems of subjectivity and self-consciousness. There are two basic models of the theory of self-consciousness, namely the reflection theory of self-consciousness and Fichte's approach. According to the reflection theory (Locke, Leibnitz, Kant) self-consciousness is the result of a reflection i.e., in order to ascribe self to oneself one must await its objectification by a subsequent reflection. This poses a difficulty, however. For what should enable the act of reflection (which according to this model is itself non-conscious) to realize that the first-order state belongs to the same subjectivity as itself? The author claims that Fichte noticed this difficulty and elaborated a theory, which provides an understanding of self-consciousness as self-knowledge that couldn't be objectified by a reflection.

Dieter Henrich, Professor Emeritus, Ludwig-Maximilian-University Munich

Дитер Генрих, професор-емерит університету Людвіга-Максиміліяна (Мюнхен)

Дитер Генрих, професор-емерит університета Людвіга-Максиміліяна (Мюнхен)

e-mail: Dieter.Henrich@lrz.uni-muenchen.de
